

**Dierlijke gevoelens:  
Spinoza en de grenzen van de menselijkheid**

Hasana Sharp<sup>1</sup>

*Animal Affects: Spinoza and the Frontiers of the Human, Journal for Critical Animal Studies, Volume IX, Issue 1/2, 2011 (ISSN1948-352X)*

Vertaling ©2012 Karel D'huyvetters, met toestemming van de auteur en de redactie van het tijdschrift om de vertaling op onze website aan te bieden, waarvoor onze dank, mede namens onze lezers. Alle citaten van Spinoza en andere auteurs zijn eveneens door ons vertaald. De verwijzingen naar het werk van Spinoza zijn op de gebruikelijke manier aangegeven en kunnen dus nagekeken worden in een uitgave naar keuze. De citaten uit de *Tractatus Politicus* zijn overgenomen uit mijn volledige Nederlandse vertaling op deze website. De Latijnse Spinoza-citaten zijn uit Gebhardt. De referenties zijn ongewijzigd overgenomen.

### **Inleiding**

De filosofen van de 17<sup>de</sup> eeuw verwijt men heel vaak hun visie op niet-menselijke levende wezens. In de literatuur over dierenrechten legt men de historische oorsprong van onze afschuwelijke behandeling van de dieren opvallend bij de Cartesiaanse wereldopvatting (e.g. Regan 1983).<sup>2</sup> Descartes en zijn navolgers genieten de twijfelachtige eer dat ze de natuurlijke wereld van zijn betovering beroofd hebben en de mensheid losgerukt hebben uit de samenhang van een meer geïntegreerde relatie met de kosmische wereldorde.<sup>3</sup> In de vroegmoderne periode heeft men de goden van hun hemelse troon gestoten, met als enig gevolg dat ze nu de handen vrij kregen om de aarde te tyranniseren, onder het mom van de natuurwetenschappen en de vooruitgang van de mensheid. Het gebruikelijke verhaal is dan dat het wetenschappelijke wereldbeeld van de 17<sup>de</sup> eeuw, met zijn mechanistische voorstelling van de natuur als een serie van voorspelbare maar doelloze oorzaken en gevolgen, de grondslag vormde voor een nieuwe overheersende algemeen gangbare opinie die de natuur ziet als een onbezield domein van uit te buiten middelen. In die gangbare opvatting heeft de menselijke creativiteit en autoriteit het laatste woord; al de andere wezens zijn er alleen maar als middelen voor onze doelstellingen. Met de eigen verlangens en het plezier van de niet-menselijke levende wezens hoeven we geen rekening te houden. Malebranche, een volgeling van Descartes, formuleert het zo: 'Ze eten zonder ervan te genieten, ze huilen zonder pijn te

---

<sup>1</sup> Hasana Sharp is Assistant Professor of Philosophy aan McGill University in Canada (hasana.sharp@mcgill.ca). Hasana is werkzaam op het gebied van de geschiedenis van politieke theorieën, vroegmoderne filosofie, Marxistische en feministische theorieën. Ze is erg geïnteresseerd in de posthumanistische uitdagingen voor de ethiek en politiek en hun weerslag op de filosofie van rassengelijkheid, de studie van het dier en het feminisme. Haar eerste boek, *Spinoza and the Politics of Renaturalization* is onlangs verschenen bij de University of Chicago Press (2011). Het werkt de consequenties uit van Spinoza's ontkenning van de uitzonderlijkheid van de mens voor de politieke situatie van vandaag.

<sup>2</sup> Zie bijvoorbeeld het Engelstalig Wikipedia artikel over 'animal rights', waarin Descartes uitvoerig ter sprake komt.

<sup>3</sup> Voor een aanvechting van de visie van Descartes als de vader van de morele onverschilligheid tegenover de dieren, zie Cottingham (1978).

voelen, ze groeien zonder het te beseffen; ze verlangen naar niets, vrezen niets, weten niets.' (geciteerd in Harrison, 1992, blz. 219)

De beroemde woordvoerder van de 'radicale Verlichting' (Israel 2001), Benedictus de Spinoza, is wel niet het klassieke voorbeeld van het moderne antidierlijke gevoel, maar men ziet hem toch ook als een vijand van de viervoeters. Althans één commentator stelt dat Spinoza veel vijandiger staat tegenover niet-menselijke levende wezens dan Descartes (Wolloch, 2006, blz. 43). Spinoza was wel minder invloedrijk dan Descartes, maar hij wordt er wel van beschuldigd dat hij de rechtvaardiging van het gebruik van de dieren door de mens heeft in stand gehouden en zelfs nog heeft versterkt. Uit beider biografie blijkt dat Spinoza, in tegenstelling met Descartes, die ervoor bekend stond dat hij zijn hondje met liefkozings overlaadde (Vrooman, 1970, blz. 194), zich te buiten ging aan 'sadistisch' genot door spinnen met elkaar te doen vechten voor zijn ongezond amusement (Berman, 1982). In dit artikel toon ik aan dat Spinoza blij geeft van enige dubbelzinnigheid en van bezorgdheid over de grenzen tussen mens en dier. Het is immers precies in de context van de vroegmoderne paradigmaverschuiving dat die grenzen alsmaar kwetsbaarder worden. Meestal stelt men dat de teloorgang van de spirituele continuïteit tussen het dierlijk en het menselijk leven geleid heeft tot de vroegmoderne opvatting over beesten als gevoelloze machines. Wij zullen in tegenstelling daarmee zien dat het bij Spinoza veeleer het geval lijkt te zijn dat groeiende naturalistische wereldopvatting het onderscheid tussen menselijke en niet-menselijke levende wezens dreigt te doen vervagen. Precies deze vervaging doet de filosofen op hun hoede zijn, als het ware, en zet hen ertoe aan om kunstmatige grenzen te trekken en zo de menselijke waardigheid en specificiteit veilig te stellen (of te verzinnen, naargelang het standpunt dat men inneemt).

Inderdaad, hoe meer het naturalistisch en evolutionair wereldbeeld ingang vond, met als hoogtepunt het Darwinisme, hoe barokker ook de argumenten van de filosofen moesten worden ter verdediging van de uitzonderlijkheid van de mens. Het is een neiging die doorgaat tot op de dag van vandaag. De meeste hedendaagse filosofen huldigen de opvatting die Kant heeft over de menselijke vrijheid: hoewel ons lichaam en ons gedrag gedetermineerd is door een volledig voorspelbare keten van oorzaak en gevolg, vereist de moraal dat we aan rationele wezens een vrijheid van handelen toekennen die alleen kan aangetroffen worden door onze rationele blik te richten op ons innerlijke zelf (compatibilisme; Kant 1999 [1781], A 448/ B 476 – A 452/ B 480). Die mysterieuze morele imperatief waarbij aan het menselijk handelen een 'bijzondere oorzaak' wordt toegekend, zelfs al zijn de menselijke gedragingen volledig voorspelbaar en kunnen ze verklaard worden op identiek dezelfde manier als voor om het even welk natuurlijk verschijnsel, is in feite een spoor van de wensdroom die probeert om staande te houden dat mensen tezelfdertijd natuurlijke wezens zijn en toch van een absoluut andere soort dan de rest van de natuur. Die antinomische logica, waarbij we onszelf zien als D(ierlijk) en niet-D(ierlijk) vinden we zelfs bij Spinoza; in zijn systeem zijn er geen absolute verschillen mogelijk tussen begrensde wezens.

In Spinoza's filosofie is God niet meer de verre maar welwillende heerser, als het ware een rechter, maar een immanent principe dat elk wezen doordringt, van hoog tot laag. In die zin dacht Albert Einstein (1929) dat de God van Spinoza allicht niets anders was dan de wetmatigheid van het universum, de onbepaalde energetische kracht die elk wezen verbindt met al de andere op een stabiele en regelmatige manier. In tegenstelling met de traditionele opvatting van de Verlichtingsfilosofen heeft Spinoza God niet naar de aarde neergehaald om vervolgens het goddelijke naar de rede te verschuiven. Nee, met zijn

befaamde formulering *Deus sive Natura* verdwijnt God in de natuur en vervalt het uitverkoren statuut van de mens (Montag, 1989). Hoewel zijn metafysisch systeem dit noodzakelijk maakt, blijkt Spinoza toch niet helemaal gelukkig te zijn met de consequenties van zijn metafysica voor de uitzonderlijkheid van de mens. Het is een onvermijdelijk gevolg van de ontluikende natuurwetenschappen dat de mens een bijzonder soort dier is; desondanks zien we toch dat Spinoza, nochtans een van de meest rigoureuze natuurfilosofen, doelbewust een rigide grens wil optrekken tussen de mensheid en wat hij 'beesten' noemt. Het grote belang van de afstand die er in de 17<sup>de</sup> eeuw ligt tussen mens en dier, zoals ik hierboven heb beschreven, komt hieruit voort, dat die afstand in feite geen metafysische onderbouw meer heeft. Spinoza vertoont met name tekenen van diepe bezorgdheid over een al te grote toenadering tussen mens en dier, wanneer hij de opvatting wil verdedigen dat wij beantwoorden aan een natuurlijke ordening, veeleer dan een spirituele. Misschien is de nadrukkelijke 'wreedheid' die sommigen menen te zien bij Spinoza wel het gevolg van zijn doorgedreven naturalisme, dat de muur neerhaalde die Descartes had opgericht tussen het mentale en het lichaam en die mentale wezens onderscheidt van de rest van de natuur.

Zoals alle weidse benaderingen van de ideeëngeschiedenis, bevat ook deze een aantal simplificaties. Door Spinoza's beruchte uitspraken over dieren van naderbij te bekijken, hoop ik dat we beter gaan begrijpen waarom het in deze periode - maar net zo goed vandaag - zo bijzonder dringend lijkt voor de filosofen om het onderscheid te benadrukken tussen menselijke en niet-menselijke levende wezens. Door een diagnose van de bezorgdheid die aanleiding geeft tot de wens om de eigen doelgerichtheid van de dieren te negeren, kunnen we misschien oog krijgen voor een nieuw aspect van de noodzakelijke veranderingen in onze hedendaagse manier van denken over het onderscheid tussen de speciës. In wat hieronder volgt, zal ik Spinoza's contradictoire en ambivalente uitspraken naar voren brengen over de specifieke verschillen tussen mens en dier. Mijn vermoeden is, dat diezelfde ambivalentie ons nog steeds achtervolgt. Net zoals Spinoza zijn wij geneigd om te stellen dat mensen zowel zoals de dieren zijn, en ook weer niet. Als een louter beschrijvende vaststelling is dat correct en ook niet bijzonder kwetsend. Maar de manier waarop wij onze nauwe band met de dieren en wat ons van hen scheidt benadrukken, vereist onze bijzondere aandacht. Spinoza beschouwde die verbondenheid als een bron van gevaren. Wij doen er wellicht goed aan om te benadrukken, samen met denkers zoals Donna Haraway (2003), dat onze verbondenheid en onze verschillen ook een bron kunnen zijn van genot en van macht. Dat zal ons toelaten om te genieten van de affectieve band die kan ontstaan tussen ons en onze gezelschapsdieren, en ook om de angst weg te nemen die ons ertoe zou kunnen leiden om dieren uit te buiten en te misbruiken.

## **De eigen aard van de dieren**

De commentatoren hebben gelijk wanneer ze vaststellen dat Spinoza blijk geeft van weinig sympathie tegenover niet-menselijke levende wezens. Hij bevestigt ons recht om dieren te doden en ze te gebruiken zoals het ons goed uitkomt. Hij spreekt zijn minachting uit voor het 'vrouwelijke' medelijden dat de dieren wil beschermen tegen de menselijke wreedheid. Hij stelt dat dieren andere 'affecten' hebben en dus ook een andere aard of natuur dan de mens, en dat we ze daarom mogen gebruiken naar eigen goeddunken (E4p37s1). In zijn opmerkingen over dieren lijkt hij dus een betekenisvol onderscheid aan te brengen, zowel tussen menselijke en niet-menselijke levende wezens

als tussen man en vrouw. Vrouwen, zegt Spinoza, hebben de neiging om overdreven medelijdend te staan tegenover de dieren, met hen mee te leven, zoals het woord zelf zegt, en zo het verschil te missen dat er is tussen de eigen aard van mens en dier. Dat meevoelen tussen mens en dier is volgens Spinoza ongepast, aangezien het geen volwaardig gebruik is van het recht dat men heeft, en recht is identiek met macht, in de betekenis van het vermogen om iets te doen (TTP 16.1). Spinoza stelt dat het afbreuk doet aan onze macht, aan onze vermogens als het soort wezen dat wij zijn, wanneer wij ons identificeren met het lot van de dieren en hun noden op dezelfde hoogte plaatsen als die van ons (cf. Montag, 2009). Waarop is zijn uitspraak gesteund dat de dieren een andere aard of natuur hebben dan mensen? In dit hoofdstuk zal ik me daarop concentreren, in een poging om te begrijpen waarom hij meent dat hun vermogens niet compatibel zijn met de onze. In het volgende hoofdstuk zal ik een nogal ongewone passage uit Spinoza's meesterwerk, de Ethica bespreken, waarin de rigide grenzen die hij ziet tussen mens en dier in vraag gesteld worden. In diezelfde passage vermijdt hij de suggestie dat vrouwen destructief medelijdend zou zijn en dus minderwaardig aan de man. Bij ons onderzoek van zijn stelling over een specifiek verschil zullen we vaststellen dat hij die niet altijd volhoudt. Die vaststelling impliceert dat hij aanvoelt hoe zijn metafysica de mogelijkheid inhoudt om het verschil tussen mens en dier te ondermijnen, maar dat hij daar toch voor terugschrikt telkenmale hij meent een uitspraak te moeten doen over onze beestige verwanten.

In tegenstelling met Descartes ontkent Spinoza niet dat dieren gewaarwordingen en gevoelens hebben; toch stelt hij het menselijk belang voorop als een algemene regel en dat is zo, zegt hij omdat 'hun natuur niet met de onze overeenkomt, en hun aandoeningen (affecten) verschillen qua natuur met de menselijke gemoedsaandoeningen' (E4p37s). Desondanks wijt hij, in zijn versie van de Zondeval in de tuin van Eden, het einde van Adams vrijheid aan het feit dat de eerste mens de aandoeningen van de dieren begon te imiteren in plaats van die van Eva, zijn partner (E4p68s). Zo zien we dat dierlijke gevoelens, wat Spinoza daar verder ook moge over denken, niet zo verschillend zijn dat wij er niet grondig en misschien blijvend kunnen door veranderd worden. Ik bespreek de eigenzinnige versie van de Zondeval in het volgende hoofdstuk; maar deze kwestie toont overduidelijk de nood aan om dieper in te gaan op wat de menselijke natuur voor Spinoza inhoudt.

Genevieve Lloyd vond dat wat Spinoza zegt over de verschillende 'natuur' van mens en dier 'te onnauwkeurig' is en dat het ons niet helpt om zijn bewering te begrijpen over de rechten van de mens over de dieren (Lloyd, 1980, blz. 302). Als we het interpreteren als een oorzakelijke redenering, dan lijkt hij te zeggen dat de menselijke natuur simpelweg van een andere soort is dan de dierlijke natuur, en bijgevolg beschouwen wij onszelf niet als met hen verbonden. Onze aandoeningen, onze natuur en onze vitale belangen zijn verschillend, en dus zijn er geen morele of verstandelijke redenen om het leven van de dieren te beschermen en te verbeteren. Maar in tegenstelling met Descartes en de idealistische traditie die met hem begon, komt dit ontbreken van een gebod om te zorgen voor de dieren niet voort uit een absolute scheiding tussen mens en dier. Voor Spinoza gaapt er geen onoverbrugbare afgrond tussen het bewuste dier en het onbewuste ding. Descartes, Kant en Hegel herinneren voortdurend aan het oneindig verschil tussen mensen en 'dingen', een categorie die ook de niet-menselijke levende wezens omvat, en wel op grond van het exclusieve mentale vermogen om te denken, te willen en om onze gevoelens uit te drukken. Voor Spinoza echter zijn er alleen graduele

verschillen tussen de mens, het dier, machines en rotsen. Descartes beweert dat alle wezens ofwel rationele mentale vermogens hebben, ofwel helemaal niet denken; Spinoza daarentegen stelt dat alle wezens bezielde zijn, zij het in verschillende mate (E2p13s). We stellen vast dat Descartes vasthouden aan de universele rationaliteit van de mensheid door vrouwen aangegrepen is en bijgedragen heeft tot het ontwaken van het humanisme,<sup>4</sup> waarin iedereen zonder uitzondering het recht heeft om als 'persoon' beschouwd te worden. De keerzijde van de medaille is natuurlijk dat als we vooropstellen dat het mentale een kwestie is van alles of niets, we meteen een schril contrast maken tussen mentale en niet mentale wezens. Dat geeft aanleiding tot felle debatten die tot vandaag voortduren, over die vermeende randgevallen: personen met cognitieve beperkingen, waanzinnigen, kinderen, en de mensapen, die evident communiceren, maar die geen blijk geven van de erkende kenmerken van redelijkheid en wilsvrijheid. Binnen de humanistische traditie, met haar opvatting over de universele en gelijke waardigheid die eigen is aan alle rationele wezens, is het absoluut verkeerd om een andere persoon te gebruiken als een middel voor de eigen doelstellingen (Kant, 1999 [1788]). Maar al het niet-menselijke was meteen uitgesloten van het spectrum van bezielde leven en was een 'ding', een rechtmatig middel voor de doelstellingen van menselijke personen. Dergelijke argumenten voor een universeel rationeel vermogen dat eigen is aan alle mensen en dat afwezig is bij alle niet-menselijke wezens, viel natuurlijk samen met de verbreiding van de slavenhandel; van de miljoenen mensen die men als werktuigen gebruikte, beweerde men dat ze behoorden tot de categorie van de dingen. De logica van het humanisme is manicheïstisch: elk wezen is ofwel een persoon, ofwel niet.

Voor Spinoza gaapt er integendeel geen ontologische kloof tussen al wat mentale vermogens heeft en wat niet. De grondslagen van de rede zijn evengoed aanwezig in rotsblokken, salamanders en computers als dat het geval is bij die wezens die we 'menselijk' noemen (cf. Melamed, 2011). Bovendien is rationaliteit een kwestie van gradatie, met uitzondering van de onbeperkte mentale vermogens van God; er is ook niemand wiens rationaliteit niet 'oneindig overtroffen wordt door de kracht van externe oorzaken' (E4p3). Mens-zijn, of persoon-zijn is geen absolute categorie; rationaliteit is noodzakelijkerwijze fragiel en precair aanwezig in iedereen (E4app7).

Rationaliteit ontstaat volgens Spinoza uit de eigenschappen die alle lichamen gemeenschappelijk hebben. Als die lichamen met elkaar in contact komen, zegt hij, kan het niet anders dan dat er een mentale perceptie is van wat ze gemeen hebben, en dat leidt ertoe dat bepaalde ideeën adequaat zijn bij alle mensen (E2p38c). Het is niet duidelijk waarom Spinoza enkel vermeldt dat menselijke mentale vermogens die gemeenschappelijke eigenschappen waarnemen, maar het tweede deel van Ethica is expliciet gewijd aan het uiteenzetten van de natuur en de oorsprong van de menselijke mentale vermogens. Wij willen ons hier niet wagen aan de nogal obscure uitleg over de 'grondslagen van ons redeneren' (die hij 'gemeenschappelijke noties' noemt); we stellen alleen vast dat de rede afhangt van het volgehouden contact dat wij hebben met die soortgelijke wezens met wie we, volgens Spinoza, 'overeenkomen qua natuur'. Nochtans beweert Spinoza helemaal niet dat mensen automatisch een gemeenschappelijke natuur hebben. Er bestaat geen universele, allesomvattende essentie van het mens-zijn die ons allen met elkaar verbindt. In zijn opvatting heeft elk wezen in de natuur, organisch of anorganisch, een singuliere essentie (of natuur), een unieke verhouding tussen beweging en rust en een kenmerkende drang om te blijven bestaan (*conatus*) (E3p6). Verlangen is

---

<sup>4</sup> Harth (1992)

'de essentie zelf van [een] mens' (E3p9s) en 'het verlangen van elk individu verschilt van dat van elk ander individu zoveel als de natuur, of de essentie, van de ene verschilt van de andere' (E3p57d). Spinoza maakt een onderscheid tussen de natuur van een mens en die van een paard, maar ook tussen die van een dronkaard en een filosoof (we zullen het maar niet hebben over dronken filosofen...). Wanneer verschillende verlangens met elkaar in contact komen, zullen ze min of meer met elkaar 'in overeenstemming' zijn, en dus minder of meer ideeën opleveren die ons in staat stellen om krachtiger te denken en te handelen. Elk wezen, een eekhoorn, een tafel, of een astronaut, probeert resultaten voort te brengen die bijdragen tot het behoud en het verbeteren van zijn bestaan; wezens met overlappende noden hebben de neiging om elkaars macht nog te versterken (cf. Matheron, 2009). 'Wezens waarvan men kan zeggen dat ze overeenstemmen in natuur, komen begrijpelijkerwijze overeen in macht' (E4p32d). Voldoende bescherming en verwarming tijdens de winter in Montreal, bijvoorbeeld, houdt mijn leven in stand, samen met dat van mijn kind, mijn katten, mijn elektronica en mijn boeken. Wat ons respectievelijk voortbestaan in stand houdt, overlapt op verschillende manieren. Spinoza stelt dat 'enkel in de mate dat de mensen leven in overeenstemming met de regels van de rede, zullen ze ook noodzakelijkerwijze overeenstemmen qua natuur'. Daarmee doet hij een dubbele uitspraak: vooreerst komen wij mensen louter omwille van ons mens-zijn niet altijd overeen qua natuur; en ten tweede: wanneer wij ons bezighouden met al wat het meest bijdraagt tot het behoud en de verbetering van ons bestaan, versterken we ook de kracht van wie onze noden deelt.

Spinoza stelt: 'een wet die het doden van dieren verbiedt, is veeleer gebaseerd op louter bijgeloof en op vrouwelijk medelijden dan op gezond verstand' en moedigt ons aan om 'een band aan te gaan met mensen, en niet met redeloze beesten' (E4p37s1). Daarmee drukt hij zijn vrees uit dat meevoelen met en houden van niet-menselijke levende wezens de menselijke band zou ondermijnen die ons in staat stelt om te denken en te handelen op een manier die het meest bijdraagt tot het behoud en de versterking van de onderscheiden lichamelijke en mentale krachten. Wanneer hij insisteert 'zij komen niet qua natuur met ons overeen en hun affecten verschillen qua natuur met de menselijke affecten,' dan is dat omdat hij meent dat het contact met redeloze beesten aanleiding geeft tot irrationeel en 'onmenselijk' gedrag. Zoals ik elders meer uitvoerig bespreek (Sharp, 2011, hoofdstuk 6): telkens wanneer Spinoza het heeft over mens en dier, is dat in de context of een veroordeling van de wens die sommigen uitdrukken om menselijk contact te verwerpen en integendeel te kiezen voor een wilde vrijheid samen met de dieren. Hij wordt wanhopig van de 'satirici' en 'melancholici' die 'de mensen misprijzen en de redeloze dieren bewonderen', veeleer dan hun medemens behulpzaam te zijn en 'de krachten te bundelen' tegen 'de gevaren die ons van alle kanten bedreigen' (E4p35s). Spinoza zegt dus wel dat de dierlijke affecten gewoonweg van natuur verschillend zijn van die van de mens, maar spoort vervolgens zijn lezers met aandrang aan tot medeleven met de medemens, weg van medelijden met de dieren, dat ons, zo vreest hij, ertoe zal leiden dat wij zullen nalaten om 'elkaar bij te staan'. Het is dus niet dat mensen niet mogen meeleven met de dieren, noch dat de dieren geen gevoelens zouden hebben, maar veeleer dat mensen en dieren naar Spinoza's zin te dicht bij elkaar komen, dat ze te zeer op elkaar lijken en te aantrekkelijk zijn voor elkaar. Ik heb in mijn boek (Sharp, 2011, hoofdstuk 6) aangevoerd dat hij vreest dat de onheuse manier van met elkaar om te gaan die zo opvallend aanwezig was in het door oorlogen verscheurde Europa van de 17<sup>de</sup> eeuw, 'een ongecultiveerd en wild leven' alsmar aantrekkelijker zal maken en 'velen...' ertoe aanzetten 'vanuit een overdreven mentaal ongeduld, [de voorkeur te geven] aan een leven onder de wilde beesten, veeleer dan onder de mensen' (E4app13).

Of Spinoza's paranoïde fantasieën over een dreigende massale afkeer van de lasten van het opbouwen van een florerende gemeenschap van mensen nu terecht waren of niet, vast staat dat zijn zorg om een grens te trekken tussen 'de mens' en 'het beest' gericht is op het bevorderen van de solidariteit onder de mensen, die helemaal niet gegarandeerd wordt door de objectief gemeenschappelijke belangen van een 'menselijke natuur'.

Het is met name de fundamentele broosheid van de redelijkheid die Spinoza ertoe aanzet om een pragmatische, ethische grens te trekken tussen mens en dier. Zonder 'onderlinge hulp' kunnen we geen effectieve menselijke samenleving opbouwen, noch onze mentale en lichamelijke vermogens cultiveren, vermogens die wel verschillend zijn van die van de andere wezens in de natuur in karakter, maar niet van soort. Het is precies het ontbreken van een stabiele en verordende menselijke kracht dat het zo belangrijk maakt om samen te spannen en te zorgen voor die gemeenschappelijke voorzieningen die ons kunnen behoeden voor 'de gevaren die ons van alle kanten bedreigen' (E4p35s). Ironisch genoeg zijn wij in de eerste plaats zelf dat gevaar voor elkaar. Voor Hobbes, een tijdgenoot van Spinoza leek de mens toen een wolf voor zijn medemens; dat was vooral zo omwille van de oorlogen die men om spirituele redenen voerde over het recht om Gods geboden te verwoorden en eraan te voldoen. Spinoza stelde vast dat er geen onaantastbaar reservoir van redelijkheid was, noch een onuitputtelijke wilskracht als een universeel kenmerk van het mens-zijn; dat zet hem aan om een onderscheid te maken tussen wie, zoals de vrouwen, niet bij machte is om zichzelf voldoende in de hand te houden om het bewind te voeren of deel te nemen aan het politiek proces (TP 11.4), en de mensen ervoor te waarschuwen om zich niet met de beesten te identificeren, op gevaar af van zelf beesten te worden.

Vanuit het standpunt van Spinoza hebben de humanisten dus ongelijk wanneer ze de ethiek en de politiek grondvesten op het absolute verschil dat er zou zijn tussen 'personen' en 'dingen' (cf. Poole, 1996). Toch is het net de vaagheid van de grens tussen beide die de overheersing en de uitbuiting van de dieren mogelijk maakt. Spinoza's voorbeeld bewijst dat het geloof in de veranderbaarheid van de mensheid en de gemakkelijk te doorbreken grenzen tussen de soorten niet noodzakelijk een diervriendelijke filosofie in de hand werkt; het kan zelfs de bezorgdheid aanwakkeren over de menselijke genegenheid voor 'beesten'. Desondanks zal ik in mijn conclusie vanuit een Spinozistisch denkpatroon aanvoeren dat de nauwe nabijheid van het menselijke en het dierlijke een bron van macht en genieten kan zijn. We mogen er echter niet van uitgaan dat de poreuze grenzen tussen de soorten, noch de gelijkenissen tussen de mensen en de niet-menselijke levende wezens op zichzelf voldoende zouden zijn om te leiden tot een waardering voor het niet-menselijke leven. Spinoza is verre van de enige denker voor wie die intimiteit in de allereerste plaats een reden tot bezorgdheid is. In het volgende hoofdstuk bekijk ik wat Spinoza zegt over de affectieve beïnvloeding tussen de dieren en de eerste mens. Ik besluit dat hoofdstuk met een korte beschouwing over de mogelijkheid om dat principe van beïnvloeding en communicatie te affirmeren in plaats van ervoor te waarschuwen, *pace* Spinoza.

### **Dierlijke gevoelens bij de eerste mens?<sup>5</sup>**

---

<sup>5</sup> Dit hoofdstuk en een gedeelte van de conclusie is gesteund op de analyse in mijn boek (Sharp, 2011, hoofdstuk 6).

Als een parabel over de *condition humaine* is het verhaal over de verjaging uit de tuin van Eden natuurlijk een van de meest besproken verhalen uit de joodse en de christelijke tradities. Het verwoordt een idee van het menselijk zelfbewustzijn dat bestaat uit dat paradoxale inzicht dat wij hebben over onszelf als volmaakt en in Gods nabijheid, maar tevens als zwak en vervreemd van de wereld van de natuur. Wat het dualisme toeschrijft aan het verschil tussen onze spirituele en onze lichamelijke natuur, drukt de Zondeval uit in een verhaal in de tijd. Ons aanvoelen van onze onsterfelijkheid, onbegrensde intelligentie en uniciteit is een primordiale herinnering, die we kwijtgeraakt zijn door de erfzonde; bijgevolg zijn we veroordeeld om, in de woorden van Augustinus, 'sterfelijk, onwetend, en verslaafd aan het vlees' te zijn (1993 [(387-389), blz. 105). Als we de geschiedenis van de filosofie en de theologie erop naslaan voor interpretaties, vinden we ontelbare beschrijvingen van wat die menselijke perfectie precies inhoudt, en wat het verlies ervan veroorzaakt heeft. Maimonides, een voorbeeld waarmee Spinoza genoegzaam vertrouwd was, zag Adams oorspronkelijke perfectie als een feilloos intellectueel inzicht in waarheid en onwaarheid, dat door een opstoot van begeerlijkheid verwerd tot de inferieure praktische kennis van goed en kwaad (1995 [12<sup>de</sup> eeuw], Boek 1, hoofdstuk 2). Zoals Nancy Levene opmerkt, bestaat volgens Augustinus de perfectie voor de zondeval in een perfecte wil, die de eerste mens echter op een onvolmaakte manier gebruikt (2006, blz. 9). De erfzonde is dan de paradoxale noodzaak van een volkomen ongedwongen wil, die in zijn absolute onbeslistheid zowel voor het kwaad kan kiezen als voor het goede.

Spinoza maakt van het bovenvermelde verhaal herhaaldelijk gebruik om bepaalde aspecten van de *condition humaine* te illustreren (E4p68S, TTP 2.14, 4.9-11, TP 2.14). Hij treedt daarmee in de traditie die Adam gebruikt als een archetype van het menselijk bestaan, maar geeft aan dit overbekende verhaal zijn karakteristieke naturalistische draai mee. Adam fungeert hier als een voorbeeld van onze beperkingen, waarmee we in het reine moeten komen om onze natuurlijke kracht te optimaliseren. De behoorlijk eigenaardige versie die Spinoza opdist in de Ethica toont ons een Adam die door zijn imitatie van de affecten van de dieren de zondeval veroorzaakt. In tegenstelling met andere filosofische kanttekeningen bij dit verhaal, is Spinoza's Adam oorspronkelijk niet volmaakt, in zijn intellect noch in zijn wil. Hij is, mentaal en lichamenlijk 'zoals wij... onderhevig aan affecten' (TP 2.6). Hoewel ze in Spinoza's relaas amper opduikt, is de enige blijk van perfectie in Eden de 'vrouw, die geheel met [Adams] natuur overeenstemt'. Haar perfectie, volgens Spinoza, was niet een specifieke menselijke eigenschap of kracht, maar de naadloze geschiktheid van het mensenpaar, het feit dat 'niets in de natuur meer nuttig kon zijn voor hem dan zij'. En toch verzaakte Adam aan de perfecte gemeenschap (*convenientia*) waarvan hij had kunnen genieten met Eva 'toen hij dacht dat de beesten waren zoals hijzelf' en 'hij hun affecten begon te imiteren' (E4p68s).

De les van het verloren paradijs, in de genaturaliseerde versie van Spinoza, is dat wij alleen in de band met de medemens de perfectie van onze kracht kunnen bereiken. Wij zullen zien dat Spinoza's weergave van de 'zondeval' aantoont dat hoewel hij scherpe kritiek heeft op de steunpilaren die het *humanisme* schragen, hij op geen enkele manier een afkeer van het *humane* voorstaat. In tegendeel: hoewel Spinoza elk uitzonderingsstatuut voor de mens met overtuiging afwijst, dringt hij erop aan dat wij bovenal de eenheid onder de mensen nastreven.

Laten we even van dichtbij bekijken wat Spinoza zegt over 'de eerste mens'.

'... en zo wordt verhaald dat God de vrije mens verbood om te eten van de boom van kennis van goed en kwaad en dat van zodra hij ervan zou eten, hij meteen de dood zou vrezen, nog liever dan het leven te begeren. En vervolgens, dat toen de man de vrouw ontdekt had, die helemaal met zijn natuur in overeenstemming was, hij inzag dat er niets was in de natuur dat hem nuttiger kon zijn dan zij; maar dat hij, toen hij was gaan geloven dat de beesten op hem geleken (*bruta sibi similia esse credit*), hij meteen hun affecten begon na te volgen, (zie Prop. 27, deel 3) en zijn vrijheid prijs gaf (...). (E4p68s)

Een ongewone versie van het verhaal, waarin Eva noch een arglistig dier enige rol blijkt te spelen. Adam verliest zijn vrijheid omdat hij meent dat hij zoals de niet-menselijke dieren is, en daardoor aangezet wordt om zich beestige affecten aan te meten. De 'sociale psychologie' van de *Ethica* beschrijft een onwillekeurige uitwisseling van gevoelens met wezens die wij aanzien als vergelijkbaar met onszelf (E3p27): wij voelen wat wie op ons lijkt blijkt te voelen. Er is heel wat speelruimte bij het bepalen van wie of wat op ons lijkt. Aangezien het hier gaat om een onwillekeurige vorm van lichamelijke communicatie, neem ik aan dat Spinoza impliceert dat we niet anders kunnen dan meevoelen met de mensen om ons heen in een menigte die uitzinnig haar favoriete voetbalploeg aanmoedigt (zelfs als men, zoals de auteur, niet bijzonder op sport gesteld is), maar dat we helemaal niet aanvoelen wat een duif voelt wanneer een vlucht duiven plots naar de nok van een dak in de buurt neer duikt (wat niet wil zeggen dat we helemaal niets zouden voelen bij het zicht van de gecoördineerde vlucht van een groep gevederde dieren). Maar Adam voelde mee met en zoals de dieren uit zijn omgeving in de tuin, wat erop wijst dat niets ons verhindert om affectief te communiceren met niet-menselijke wezens, wezens waarvan Spinoza beweert dat zij 'een andere natuur' hebben dan de onze. Welk verschil in natuur er ook bestaat tussen menselijke en dierlijke lichamen, het is niet zo diepgaand dat wij niet in staat zouden zijn om waarachtige verandering te ondergaan onder invloed van dierlijk affecten. In dat geval biedt de aantrekkingskracht van dierlijke affecten inderdaad een verklaring voor wat men traditioneel voorstelt als een dramatische metamorfose van de menselijke existentie, die onder meer pijn, kwaad, schaamte en de behoefte aan moraliteit verklaart. Het uitwisselen van affecten tussen Adam en de beesten betekent het ontluiken van ten minste één verhaal over het ontstaan van de mens en zijn geschiedenis. Ik bedoel: in deze onuitgewerkte benadering van Spinoza krijgt de onwillekeurige communicatie met dierlijke affecten een zeer belangrijke betekenis voor het mens-zijn zelf.

Zoals we eerder zeiden, komen wij mensen niet van nature met elkaar overeen op grond van een menselijkheid die wij gemeen hebben. 'Mensen kunnen van nature verschillen, in de mate dat ze door (...) affecten verscheurd worden' (E4, p33). Anderzijds, in de mate dat twee wezens met elkaar overeenstemmen in kracht, stemmen ze overeen in natuur (E4p32d). Spinoza gebruikt de term *convenientia*, die afgeleid is van *convenio*, om te wijzen op een overeenstemming, en dat wijst op een 'samen-komen' veeleer dan op identiteit. In contrast daarmee, wanneer twee naturen niet met elkaar overeenstemmen, doen zij afbreuk aan elkaars kracht. In zijn commentaar bij deze passage suggereert Warren Montag daarom dat 'het onmenselijke' voor Spinoza alles inhoudt wat afbreuk dreigt te doen aan onze kracht (Montag 2009), een kracht die niet gevrijwaard is door stabiele grenzen tussen de soorten. Naar mijn aanvoelen is net het ontbreken van een ontologisch gegrond verschil tussen mens en dier wat Spinoza bezorgd maakt over de gevoelens en de omgang tussen mens en dier. Zijn bewering over de onvereenigbaarheid van onze natuur is een uiting van zijn bezorgdheid over de uiterste broosheid van ons

mens-zijn, en dat die menselijkheid op een of andere manier in het gedrag zou komen doordat wij ons aangetrokken voelen tot niet-menselijke levende wezens. Maar hoe komt het dat Spinoza de neiging van de mens om te dieren na te bootsen zo belangrijk vindt, dat hij het nodig vindt om herhaaldelijk het verschil te benadrukken tussen ons en de dieren, een verschil dat hij anderzijds uit alle macht heeft proberen te minimaliseren?

Althans in dit verhaal van de tuin van Eden stellen we vast dat Adam in de tuin een ander menselijk wezen voor zich had, wiens natuur of essentie perfect overeenkwam met zijn eigen. Adam en Eva hadden zich mentaal en lichamelijk met elkaar kunnen verbinden, met diepe vreugde en levendige gedachten voor gevolg, en zo hun perfectie en daadkracht kunnen verhogen. Als hij gekozen had voor Eva in plaats van de dierlijke affecten te ondergaan, dan had Adam kunnen genieten van de vrijheid die tot stand komt wanneer 'bijvoorbeeld twee individuen met volledig dezelfde natuur aan elkaar verbonden worden, zij samen een individu vormen dat dubbel zo machtig is als elk afzonderlijk' (E'p18s). Er was geen ander wezen in de tuin met wie hij zijn krachten had kunnen samenvoegen met een beter resultaat als gevolg; niets had zijn kracht meer kunnen vergroten dan zij. En toch, ondanks het feit dat hij 'wist dat er in de natuur niets nuttiger was voor hem dan zij', verbrak zijn gevoel van lotsverbondenheid met de dieren de band met zijn medemens, die hem in de mogelijkheid zou gesteld hebben om te leven, zoals filosofen [en goden], verheven boven alle goed en kwaad (Brief 19).

Spinoza's eigenaardige samenvatting van de Zondeval sluit aan bij de stelling die zegt: 'Als de mensen als vrije wezens geboren waren, zouden ze zich geen voorstelling maken van goed en kwaad zolang ze die vrijheid behielden.' De irrealis ingeleid door 'indien' suggereert dat Spinoza, in tegenstelling met anderen die dit verhaal geïnterpreteerd hebben, niet stelt dat Adam in oorsprong vrij was en begaafd met perfecte kennis. Hij begint zijn verhaal over de Zondeval elders inderdaad op deze manier:

'Men neemt echter meestal ten onrechte aan dat de mens de orde van de natuur verstoort, veeleer dan ernaar te leven. Men ziet de mens in de natuur dan als een imperium binnen een imperium. Men beweert dat de mentale vermogens van de mens niet door natuurlijke oorzaken tot stand gekomen zijn, maar rechtstreeks door God geschapen zijn. Zodoende zijn ze niet afhankelijk van al het andere in de natuur en beschikken die vermogens zelf over de absolute macht (*potestatem*) om zichzelf te bevestigen en om de rede naar behoren te gebruiken.' (TP2.6).

Spinoza vervolgt met nog een meditatie over de Zondeval en besluit dat 'dat de eerste mens niet bij machte was om de rede werkelijk naar behoren te gebruiken, maar dat hij, net zoals wij, onderhevig was aan gemoedsaandoeningen.' (TP2.6) Adam toont aan dat de *condition humaine* oorspronkelijk en onherroepelijk gekenmerkt is door 'intellectuele kwetsbaarheid' (Ravven, 2001, blz. 29). Bovendien zijn onze mentale vermogens kwetsbaar, niet omdat ze vervlochten zijn met ons lichaam, maar omdat ze 'voortgebracht zijn door natuurlijke oorzaken'. Het mentale ligt net zoals het lichamelijke gebonden in een samenspel van oorzaak en gevolg en beïnvloedt en wordt beïnvloed door de ons omringende krachten, met inbegrip van niet-menselijke, zoals de beesten.

Niemand, Adam noch wijzelf, wordt vrij en alwetend geboren. Spinoza 'gaat uit van wat iedereen moet aanvaarden: dat alle mensen geboren worden in onwetendheid over de oorzaken' (E1app). Bijgevolg worden we ertoe gedreven om op zoek te gaan naar een 'model (*exemplar*) voor de menselijke natuur' en ons ideeën te vormen over goed en kwaad volgens dat model. 'Ik zal onder 'goed' verstaan iets waarvan we zeker weten dat

het een middel is om alsmaar dichterbij het model van de natuur te benaderen dat wij ons gekozen hebben' en 'slecht' 'iets waarvan we zeker weten dat het ons verhindert om te worden zoals dat model' (E4praef). Zoals bij Maimonides, en in tegenstelling tot velen in de christelijke traditie, is de kennis van goed en kwaad geen waardemeter van onze perfectie. Shlomo Pines merkt dan ook op dat voor Spinoza en Maimonides Adam niet ongeoorloofd proefde van de kennis van goed en kwaad en bijgevolg gestraft werd omdat hij niet te machtig zou worden 'zoals God', maar dat de kennis van goed en kwaad, die in feite een minderwaardige vorm van kennis is, op zichzelf de straf is voor zijn overtreding! (Pines, 1983, blz. 149) Ik meen dat het niet helemaal correct is te stellen dat de kennis van goed en kwaad voortvloeit uit de affectieve verbeelding; ik denk dat in Spinoza's voorstelling Adam wist wat goed was: 'hij wist dat er niets kon zijn in de natuur' dat beter was voor hem dan Eva, maar zijn kennis werd overweldigd door het gevoel van gelijkheid dat hij had tegenover de dieren. Pines merkt echter scherpzinnig op dat volgens Spinoza het moreel inzicht een gevolg is van onze beperktheid. Onze menselijke situatie dwingt ons om in elke concrete situatie de relatieve waarden van goed en kwaad af te wegen met het oog op ons overleven. En verder brengt de gevoeligheid voor morele waarden met zich mee dat wij, zoals Adam, moeten handelen zonder ons bewust te zijn van de gevolgen van onze beslissingen. Wij grijpen naar de middelen om machtiger te worden en we ervaren de aantrekkingskracht van wat ons voorkomt als een bron van vitaliteit en genot. 'En toen de vrouw dus zag dat de boom goed was om van te eten, en dat het een streling was voor de ogen... (Gen. 3,6). Maar er is nooit enige garantie dat die omgevingsfactoren onze mogelijkheden zullen uitbreiden, laat staan zoals we het verwachten.

Of Spinoza het verhaal vertelt als een debacle tengevolge van vergiftigd fruit of van dierlijke gevoelens, de Zondeval is en blijft het verhaal van een beperkt, onvolmaakt wezen, dat ten onder gaat aan een onheilzame relatie. Adam verliest zijn vrijheid (kracht) omdat hij niet beseft wat voor soort van wezen hij is, in verschillende betekenissen van het woord. Adam vertoont wat we het 'humanistisch probleem' zouden kunnen noemen: hij denkt dat hij van een andere soort is dan de andere wezens, verheven boven de natuur, niet onderhevig aan de zintuiglijke en affectieve werking van oorzaak en gevolg. Met andere woorden: hij beseft onvoldoende dat hij deel uitmaakt van de natuur en bijgevolg grondig beïnvloed is door zijn omgang met de andere wezens, zowel menselijke als niet-menselijke. De abstractie van de tuin van Eden laat toe om een man te zien in zijn relatie met wat ongetwijfeld het meest invloed heeft op zijn vrijheid en zijn krachten: God of de Natuur, de vrouw en het dier. Die hebben op zijn krachten de grootste impact, omdat het machtige aspecten zijn van zijn verbeeldingsleven, en fantasie is belangrijk. Heel belangrijk. In Adams verhaal zien we heel goed de neiging die de mens heeft om zich God voor te stellen als een wetgever, zijn menselijke gezelschap als een gevaar veeleer dan als een hulp, en de dieren als een voorbeeld dat navolging verdient. Spinoza meent dat wij dwalen als we dromen dat wij God zijn die over de natuur heerst, of de menselijke solidariteit schuwen, of ons inbeelden dat we dieren zijn; op die manier vervreemden wij onszelf van diegenen met wie we feitelijk het meest gemeen hebben.

De tragedie van de zondeval is een tragedie die Spinoza elke dag ziet gebeuren, wanneer we er niet in slagen om de band met de medemens te zien als de meest essentiële bron van onze macht en vrijheid. Heel zijn filosofisch project noopt ons ertoe om elkaar te zien als de grootste bron van onze kracht, veeleer dan als prooi (*homo homini lupus*, wij zijn als wolven voor elkaar) of bedriegers ('hoed je voor de zang van de sirenen'). Dit althans

is een moraal van het verhaal, namelijk dat Spinoza, ondanks zijn ontkenning van een universele karakteristiek van het mens-zijn zoals die aangereikt wordt door de Cartesiaanse rationaliteit en wil, aandringt op een ethische en maatschappelijke identificatie met onze medemens. Spinoza verwijst naar ons 'verlangen om ons een idee te vormen van de mens, als een model van de natuur van de mens waar we kunnen naar opkijken.' Daarmee waarschuwt hij ons er niet naar te streven om iets anders te zijn dan wat we zijn. Hij merkt op dat 'een paard net zo goed ophoudt een paard te zijn als het in een mens verandert dan als in een insect' (E4praef) en herinnert ons er zo aan dat een wezen niet bevrijd wordt wanneer het zijn eigen natuur overstijgt.<sup>6</sup> Om zo vrij en krachtdadig te worden als wij ooit kunnen verhoppen, moeten we volgens Spinoza 'inzien waartoe onze natuur in staat is en waartoe niet.' (E4p17s). Adam, ons archetype, herinnert ons eraan dat wij nooit mentaal 'onafhankelijk zijn van al het andere in de natuur en beschikken over de absolute macht om onszelf te bevestigen en om de rede naar behoren te gebruiken.' Inderdaad: 'wij zijn net zo min bij machte om mentaal helemaal gezond te zijn als lichamelijk' (TP2.6). En toch is het verhaal van Adam niet echt zo'n tragisch verhaal, want de poort naar de vrijheid is niet gesloten. Hij, en wellicht ook wij, moeten eerst en vooral onze vervreemding van Eva te boven komen om onze krachten te vermeerderen. Maar als beperkte wezens zullen we nooit ontsnappen aan het gevoel dat we verscheurd worden door tegenstrijdige neigingen: naar onze medemensen toe en weg van hen, omdat wij nog altijd deel uitmaken van de natuur en veranderen in reactie op onze omgeving. Soms is het echt niet te verwonderen dat we liever een dier zouden zijn dan een mens.

In zijn filosofisch naturalisme wil Spinoza elk wezen afzonderlijk, en vooral de mens, zo zegt hij herhaaldelijk, voorstellen zoals ze zijn, en niet zoals wij zouden willen dat ze zijn. Maar wij kunnen er niet aan uit om modellen te creëren, voorbeelden, die vorm geven aan de toekomst die wij ons ontwerpen en het leven dat wij hopen uit te bouwen. Ondanks zijn argwaan tegenover universele categorieën zoals speciës, blijft Spinoza erbij dat er voorlopige grenzen nodig zijn rondom ons idee van 'menschelijkheid'. Hij dringt erop aan dat wij onszelf gaan beschouwen op een manier die andere soorten van wezens uitsluit en waarschuwt ons ervoor dat onze fantasieën over andere soorten van wezens onze leidende gedachte, ons ideale mensbeeld, niet mogen beheersen. In zijn verhaal over de Zondeval suggereert Spinoza dat Adam gekweld was omdat zijn ideaal zelfbeeld toeliet dat het onderscheid tussen hem en de dieren vervaagde en hem vervreemde van Eva. Hoewel Spinoza elders zegt dat vrouwen van nature de mindere zijn van de man (TP11.4), is het toch zeer betekenisvol dat seksuele verschillen geen hinderpaal vormen voor de perfecte overeenstemming van Adam en Eva. In het verhaal over Adams ontrechte identificatie met de dieren kunnen we bij Spinoza een obscuur bewustzijn ontdekken van de barrière die de (mannelijke perceptie van de) seksuele verschillen heeft gecreëerd voor de gemeenschap onder mensen. Indien Adam werkelijk vrij was geweest, dan zou hij gehandeld hebben naar zijn klaar en helder inzicht in de perfecte overeenkomst tussen zijn lichaam en dat van Eva. Bovendien zou hij dat niet zo zeer gedaan hebben omdat hij zichzelf en haar beschouwde als even menselijk, even waardig om als persoon te gelden, maar omdat hij de specifieke natuur van elk van beiden beschouwde als perfect compatibel met elkaar. Spinoza meent dat ook zonder perfect te weten welke lichamen het best met dat van ons overeenkomen, wij toch als een algemeen principe kunnen vastleggen dat onze daadkracht het meest versterkt wordt

---

<sup>6</sup> Spinoza is dus het 'transhumanisme' niet genegen, een eigenaardige filosofische visie op onsterfelijkheid via technologie.

door gemeenschap en vriendschap met mensen. Het voorbeeld van Adam bewijst dat mensen in de eerste plaats compatibele partners nodig hebben om hun mentale en lichamelijke vermogens te bevorderen. En in tegenstelling met de ambitie in Aristofanes' metafoor bij Plato, zet Spinoza ons ertoe aan om ons aan te sluiten bij zoveel partners als mogelijk. Een bevorderlijk model van de mens toont aan dat wij het verloren paradijs kunnen terugwinnen wanneer we 'in die mate in alles overeenstemmen dat wij mentaal en lichamenlijk als het ware één mentale en lichamenlijke eenheid worden' en dat wij 'niets voor onszelf vragen dat we niet evenzeer verlangen voor de anderen' (E4p18s; cf. E4p68s, het besluit van de parabel van de Zondeval).

### Spinoza contra Spinoza

Spinoza roept het gezegde in 'de mens is God voor zijn medemens' als een weerlegging van Hobbes' suggestie dat de mensen een onuitroeibare neiging hebben om zich als wolven te gedragen tegenover elkaar, een neiging die moet onderdrukt worden in het georganiseerd samenleven, zonder aflaten en zonder ooit zeker te zijn van blijvend succes. Hobbes laat ons nooit vergeten dat *homo homini lupus*, de mens is als een wolf voor zijn medemens, zelfs wanneer het zwaard de relaties tussen de mensen goddelijke allures kan geven (1998 [1642], brief met de opdracht). De mens is misschien wel een politiek dier, maar volgens Hobbes moet die mogelijkheid bewerkstelligd worden en vervolgens waakzaam in stand gehouden door het staatsmonopolie op het gebruik van geweld. Het zou ons hier te ver voeren om die stelling te bewijzen, maar het voorbeeld van Hobbes wijst op de mogelijkheid dat het beeld van de mens als een beest een aanleiding kan zijn tot zelfontkenning, veeleer dan een bevestiging van onze affiniteit met de dieren. Overigens is het goed mogelijk dat Spinoza Hobbes in gedachten had wanneer hij suggereert dat de onophoudelijke vrees voor onze medemens als belager ons verhindert om te ontdekken wie naast ons staat, en volledig met onze natuur overeenstemt. In Hobbes' natuurlijke toestand doet de bedreiging van de (ingebeelde) wolf Eva verdwijnen, en wakkert de bij de mens de inderdaad aanwezige gevoeligheid aan om de emoties van de wilde, overdreven zelfverdedigende bewaker te imiteren en elkaar te verscheuren. Wij weten natuurlijk dat in de werkelijkheid wolven veel vreedzamer omgaan met hun eigen soort dan veel mensen, maar dit soort van filosofen speelt graag met het beeld van de dierlijke mens als de belichaming van agressie en bloeddorst.

Het gevaar van een dierlijke mens is in zekere zin reëel. Spinoza's herwaardering van de natuurgebondenheid van de mens gaat zo ver dat noch de taal, noch de wil, noch de rede hem onderscheidt van de beesten. In die zin kan men Spinoza misschien nog meer het verwijt maken dat zo vaak geuit is tegenover Hobbes door diens tijdgenoten, namelijk dat hij de mens verdierlijkt (cf. Ashcraft, 1971). Voor Spinoza is er immers geen duidelijke grens tussen de soorten en ook geen vastliggend moment voor het ontstaan van de mens. En dus brengt hij grenzen aan die gesteund zijn op zijn onderliggende ideeën over wat de beste verhoudingen zijn die we kunnen aangaan om onze vermogens om te denken en te handelen veilig te stellen in een wereld waarin wij niet anders kunnen dan beroerd te worden door de gevoelens van wezens zoals wij, en wezens die niet zijn zoals wij.

Maar als het Spinoza te doen was om de beperktheid van de mens en de broosheid van ons denkvermogen, dat altijd onderhevig is aan passie, dan heeft hij toch de

bevorderlijke mogelijkheden over het hoofd gezien van de affectieve omgang met dieren. Denkers als Deleuze en Haraway suggereren dat een exclusief paradigma van de menselijkheid dat honden, planten en robots uitsluit van onze primaire belangensfeer, wel eens net zo'n een zelfontkenning zou kunnen zijn als die waarover Spinoza zich zorgen maakt in zijn relaas van *Genesis*. Onze affiniteit met de dieren ontkennen, kan betekenen dat wij onszelf onze kracht ontzeggen, zoals ook Adams ontkenning van zijn affiniteit met Eva hem de krachtige kansen kostte op solidariteit en gemeenschap. Posthumanistische denkers opperen dat door te ontkennen dat wij alleen maar zijn wie we zijn met de hulp van de bacteriën, de nematoden, de pacemakers, de affectie en de arbeid van gezelschaps- en lastdieren en nog veel meer andere omgang met het niet-menselijke, wij afbreuk doen aan onszelf, alsook aan de vitale krachten om ons heen. Het valt moeilijk te ontkennen dat, net zoals Adam verzwakt werd doordat hij zijn nood aan Eva vergat, wij ook onszelf tekort doen als wij onze behoefte aan dierlijke affectie negeren. Er zijn duidelijke bewijzen voor het feit dat wij zowel mentaal als lichamelijk versterkt worden door onze omgang met niet-menselijke levende wezens. We worden versterkt, niet alleen door hen te gebruiken als voedsel of proefdieren voor farmaceutisch onderzoek, maar door het eenvoudig aandachtsvol samenzijn, of elkaars gezelschap. Alzheimerpatiënten, bijvoorbeeld, vertonen een verhoogd geheugen bij vriendschappelijke omgang met katten of honden (Hines en Frederickson, 1997). Onderzoek heeft ook aangetoond dat er een cardiovasculaire verbetering is bij mannen met een hond (misschien had Adam een hartletsel?). Kinderen met leesproblemen zijn aanzienlijk geholpen met een hond als toehoorder en alleen al de aanwezigheid van een huisdier verbetert het maken van rekensommen, iets wat Spinoza zeker zou toejuichen (Garrity en Stallones, 1997). Spinoza voert alvast geen redenen aan waarom mensen geen interesse zouden mogen betonen in het welzijn van dieren (zoals Genevieve Lloyd opmerkt); anderzijds kan zijn opvatting over daadkracht als een resultaat van onze betrokkenheid op de krachten in onze omgeving, aanleiding geven tot het waarderen van de talrijke bevorderlijke aspecten van de onwillekeurige affectieve gemeenschap tussen mens en dier. In onze tijd kan het zelfs een teken van vooruitgang zijn dat jonge mensen zich laten verleiden tot fantasieën over romances met weerwolven...

Ik heb in dit artikel drie aandachtspunten naar voren gebracht. Ten eerste: de filosofie van Spinoza doet vermoeden dat de vroegmoderne neiging om zich uit te spreken voor rigide grenzen tussen de soorten niet het resultaat is van een mechanistische wereldopvatting, waarin men niet-menselijke wezens niet meer ziet als een onderdeel van een (hiërarchisch geordend) kosmisch geheel waarin wij allen een plaats hebben. Voor Hobbes en Spinoza en een aantal filosofen die beïnvloed zijn door hun naturalisme en hun humanisme, impliceert het mechanistische wereldbeeld veeleer een verhoogde nabijheid tussen mens en dier. Deze nabijheid, samen met de permeabiliteit en de plasticiteit van de menselijke natuur die de vroegmoderne naturalisten voorstonden, vormt een bedreiging voor de karakteristieke aard van de menselijkheid. De afwezigheid van metafysische grenslijnen is inderdaad voor Spinoza en anderen een reden om te insisteren op het verschil tussen mens en dier. Bijgevolg, wanneer men de dieren probeert te verdedigen door te wijzen op onze gelijkenissen, moet men ervoor beducht zijn dat de mensen zich in de loop van de geschiedenis bedreigd gevoeld hebben door die affiniteit, en bijgevolg veeleer proberen te ontkennen dan te erkennen dat niet-menselijke levens wezens eigen doelstellingen en eigen noden hebben.

Ten tweede: met mijn interpretatie van Spinoza probeer ik aan te tonen dat hij er niet zozeer op uit was om een gevoel van menselijke superioriteit te bewaren ten opzichte van de niet-menselijke natuur (cf. E1app), maar veeleer om de band onder de mensen te benadrukken, en de kracht die daarvan uitgaat om ons mentaal en lichamelijk te verrijken. Voor Spinoza klonk het opnemen voor de dieren als een bedreiging van de solidariteit onder de mensen. Dit aanvoelen van de bedreiging die uitgaat van het medelijden met de dieren kan mogelijks paranoïde geweest zijn, maar in elk geval was de moeilijkheid om blijvende vormen van menselijke solidariteit te ontwikkelen in zijn tijd zeer tastbaar, en dat is nog steeds zo op onze dagen, zij het op andere manieren. Ik vermoed dat gelijksoortige angsten naar boven komen wanneer sommige mensen zo gepassioneerd reageren op eisen om paal en perk te stellen aan de uitbuiting van de dieren. Persoonlijk gruw ik van de manier waarop wij omgaan met niet-menselijke dieren; ik probeer om begrip op te brengen voor en constructief te reageren op het onbegrip en de angsten die het dierenactivisme oproept. Misschien is het goed om daarbij te bedenken dat velen het medelijden met dieren aanvoelen als een afwijzing van het menselijke.

Ten slotte heb ik aangevoerd dat wanneer Spinoza de affectieve gemeenschap negeert die wij hebben met niet-menselijke levende wezens, hij geen oog heeft voor de vreugdevolle en bevorderlijke kenmerken van onze nabijheid tot hen. Velen van ons zijn in de gelegenheid om het gevoel van opbeuring en plezier te voelen bij alleen al de aanwezigheid van niet-menselijke levende wezens. Wij zouden er goed aan doen om meer waardering op te brengen voor de mysterieuze en onwillekeurige lichamelijke communicatie die zo constructief bijdraagt tot de kwaliteit van ons leven en dat van onze dierlijke gezellen. Sommige activisten voor dierenrechten zijn gekant tegen het 'bezit' van huisdieren, dat voorwaar heel wat afschuwelijke vormen kan aannemen. Toch betwijfel ik dat onze antropologische psychologie zelfs maar een glimp heeft opgevangen van de dwingende affiniteit die kinderen voelen met dieren, of van de ontroering die een hond voelt in haar menselijke meute. Wij verlangen naar zelfs het meest subtiele contact met niet-menselijke dieren en ons genoegens daarbij is maar een vage aanduiding van wat wij zouden kunnen ervaren wanneer wij in toenemende mate hun voorspoed en hun geluk als een voorwaarde zouden zien voor dat van onszelf.

## **Referenties**

"Animal Rights." (accessed 3 February, 2011)  
<[http://en.wikipedia.org/wiki/Animal\\_rights](http://en.wikipedia.org/wiki/Animal_rights)>.

Ashcraft, R. (1971), "Hobbes" Natural Man: A Study in Ideology", *Journal of Politics*, 33, pp. 1076-1117.

Augustine, (1993 [387-389]), *On Free Choice of the Will*, Williams, T. (trans.), Indianapolis: Hackett.

Berman, D., (1982), "Spinoza's Spiders, Schopenhauer's Dogs", *Philosophical Studies*, 29, pp. 202-209.

The Bible. (accessed 3 February, 2011) Revised Standard Version,  
<<http://www.bibleontheweb.com/>>.

Cottingham, J. (1978), "A Brute to the Brutes'? Descartes' Treatment of Animals,"  
*Philosophy*, 63: 175-183. *Journal for Critical Animal Studies*, Volume IX, Issue 1/2, 2011  
(ISSN1948-352X) 67

Einstein, A., (1929), Letter to Eduard Büsching, Oct. 25, 1929. Quoted in Jammer  
(1999).

Garrity, T., and L. Stallones., (1997), "Effects of Pet Contact on Human Well-Being", In  
*Companion Animals in Human Health*, Turner, D., and Wilson, C., (eds.), London: Sage  
Publications.

Haraway, D., (2003), *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant  
Otherness*, Chicago: Prickly Paradigm Press.

Harrison, P., (1992), "Descartes on Animals", *Philosophical Quarterly*, 42, 167, pp. 219-  
227.

Harth, E., (1992), *Cartesian Women*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Hines, L., Frederickson, M., (1997), "Perspectives on Animal Assisted Activities and  
Therapy",

In *Companion Animals in Human Health*. Turner, D., and Wilson, C., (eds.), London:  
Sage Publications.

Hobbes, T., (1998 [1642]), *On the Citizen*, Tuck, R., Silverthorne, M., (eds.), Cambridge:  
Cambridge University Press.

Israel, J., (2001), *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-  
1750*. New York: Oxford.

Jammer, M., (1999), *Einstein and Religion*. Princeton: Princeton University Press.

Kant, I., 1997 [1788], *Critique of Practical Reason*, Gregor, M. (trans.), Cambridge:  
Cambridge University Press.

Kant, I., (1999 [1781]) *Critique of Pure Reason*, Guyer, P., Wood, A., (trans.),  
Cambridge: Cambridge University Press.

Levene, N, (2006), "The Fall of Eden", *Philosophy Today*, 50, pp. 6-23.

Lloyd, G., (1980), "Spinoza's Environmental Ethics", *Inquiry*, 23, pp. 293-311.

Maimonides, M., (1995 [12th century]), *The Guide of the Perplexed*, Rabin, C., (trans.),  
Indianapolis: Hackett.

Matheron, A., (2009), "Spinoza and Sexuality", In *Feminist Interpretations of Benedict  
Spinoza*.

Gatens, M., (trans.), University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

Melamed, Y., (2011), "Spinoza's Antihumanism", In *The Rationalists: Between Innovation and Tradition*. Fraenkel, C., Perinetti, D., Smith, J.E.H., (eds.), Dordrecht: Springer. *Journal for Critical Animal Studies*, Volume IX, Issue 1/2, 2011 (ISSN1948-352X) 68

Montag, W., (1989), "Spinoza: Politics in a World without Transcendence", *Rethinking Marxism*, 2, (3), pp. 89-103.

Montag, W., (2009), "Imitating the Affects of Beasts: Interest and Inhumanity in Spinoza", *differences*, 20, 2, pp. 54-72.

Pines, S., (1983), "On Spinoza's Conception of Human Freedom and Good and Evil", *Spinoza: His Thought and Work*, Rotenstreich, N., Schneider, N., (eds.), Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities.

Ravven, H., (2001), "The Garden of Eden: Spinoza's Maimonidean Account of the Genealogy of Morals and the Origin of Society", *Philosophy and Theology*, 13, 1 pp. 3-51.

Regan, T., (1983), *the Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California Press.

Sharp, H., (2011), *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago: Chicago University Press.

Spinoza, B., (1985), *The Collected Works, vol. 1*, Curley, E.M., (ed.), Princeton: Princeton University Press

Spinoza, B., (1995), *The Letters*, Shirley, S. (trans.), Indianapolis, IN: Hackett.

Spinoza, B. (2000 [1675/7]), *Political Treatise*, Shirley, S. (trans.), Indianapolis, IN: Hackett.

Spinoza, B., (2007 [1670]), *Theological-Political Treatise*, Israel, J., Silverthorne, M., (trans.), Cambridge University Press.

Vrooman, J., (1970), *René Descartes: A Biography*, New York: Putnam.

Wolloch, N., (2006), *Subjugated Animals: Animals and Anthropocentrism in Early Modern European Culture*, New York: Humanity Books.